

Krzysztof Trzciński

**BUDOWANIE DEMOKRACJI W AFRYCE:
WIZJA GEORGE'A CAREWA**Nikt nie jest wolny bez demokracji
George Carew¹**Preliminaria**

Większość współczesnych afrykańskich myślicieli politycznych uważa, że w państwach Afryki² powinna zostać ustanowiona demokracja w miejsce dominujących tam obecnie różnych odmian autokracji³. Jednakże niewielu z nich jest zdania, że liberalna teoria demokratyczna w kształcie, w jakim została skonceptualizowana i urzeczywistniona w praktyce politycznej na Zachodzie, daje odpowiedź na pytanie, jak wprowadzić ludowładztwo skrojone dla potrzeb Afryki.

Niektórzy myśliciele afrykańscy krytykują rozmaite wady zachodniej demokracji liberalnej i szukają elementów demokratycznych w tradycyjnych rodzimych wartościach i politycznych instytucjach, wyrażając opinię, że możliwe jest ich

¹ G. M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Lewiston NY 2006, s. 6.

² W tym artykule pojęcie „Afryka” używane jest w znaczeniu Afryki Subsaharyjskiej, zaś termin „Afrykanie” – w odniesieniu do mieszkańców tej części kontynentu. Analogicznie przymiotnik „afrykański” dotyczy opisu zbiorowości ludzkich, państw, zjawisk, procesów itp. związanych z Afryką na południe od Sahary.

³ Beneficjentem próby demokratyzacji, jaka następowała w Afryce na południe od Sahary w okresie dekolonizacji, stały się *de facto* tylko dwa państwa: Botswana i Mauritius. Ocenia się, że w trakcie drugiej fali demokratyzacji Afryki Subsaharyjskiej po 1989 r. zaledwie 6 państw (Benin, Ghana, Mali, Republika Południowej Afryki, Republika Zielonego Przylądka, Senegal) weszło na drogę realnej demokratyzacji strukturalnej. Por. C. Tilly, *Demokracja*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2008, s. 61. Tilly powołuje się na analizy organizacji Freedom House.

współczesne wykorzystanie w procesie budowy demokracji w Afryce⁴. Tymczasem sierraleoński filozof George Munda Carew⁵, autor poglądów składających się na jedną z szerszych współczesnych wizji przyszłości państwa w Afryce, twierdzi, że „treść pojęcia demokracji nie jest jeszcze stała”⁶ i proponuje Afrykanom tylko przejściowe przekształcenie niektórych rozwiązań liberalnej teorii demokratycznej. Carew uważa, że obowiązkiem myślicieli politycznych jest tworzenie teorii demokratycznej, która pasuje do specyfiki konkretnego rodzaju państwa. Na potrzeby wieloetnicznego państwa afrykańskiego należy, jego zdaniem, wypracować taką normatywną propozycję polityczną, która będzie „dawać szansę na możliwie największą integrację członków państwa, kompatybilną z możliwie największym ich zróżnicowaniem”, a zatem umożliwiać „promowanie jednocześnie pluralizmu demokratycznego i kulturowego”⁷.

W przypadku afrykańskiego państwa należy, zdaniem Carewa, przyjąć na poziomie konceptualnym uznanie dla etnicznej różnorodności. Uznanie jest pojęciem znacznie ważniejszym i silniejszym od tolerancji, traktowanej przez filozofa jako koncept, któremu brakuje założenia o równej wartości jednostek czy grup. Jeśli zaś zakładamy, jak pisze, że powinniśmy „traktować ludzi równorzędnie, nie możemy odrzucać tożsamości, które definiują, kim jesteśmy”⁸.

Tymczasem w dominującym w myśli liberalnej modelu społecznej jedności odrzucane są, zdaniem filozofa, etniczna partykularność i zróżnicowanie. Carew argumentuje, że „liberalne przekonanie, iż społeczna jedność może być osiągnięta jedynie poprzez stworzenie zjednoczonego, jednorodnego społeczeństwa prowadzi do wykluczenia słabszych grup w społeczeństwie pluralnym”⁹. Wzorec ten nie może zatem dostarczyć mechanizmów zapobiegających wykluczaniu słabszych tożsamości w wieloetnicznym państwie.

W konsekwencji Carew proponuje na poziomie instytucjonalnym stworzenie w afrykańskim państwie rozwiązań politycznych odpowiednich dla polityki obecności. Ideał polityki obecności zakłada, że tylko ci, którzy sami siebie reprezentują, są w stanie najlepiej bronić własnych interesów¹⁰. Polityka ta, jak wierzy,

⁴ Na przykład Kwame Anthony Appiah pochodzący z Ghany, Ajume H. Wingo z Kamerunu, Kwasi Wiredu z Ghany, Joe Teffo z Republiki Południowej Afryki, Edward Wasala z Ugandy.

⁵ George Munda Carew – jeden z czołowych współczesnych myślicieli politycznych Afryki Zachodniej; misjonarz i wykładowca w Liberii; wykształcenie filozoficzne zdobył w Howard University i University of Connecticut (doktorat) w Stanach Zjednoczonych; profesor filozofii w: Fourah Bay College we Freetown w Sierra Leone, University of Connecticut, University of Iowa, Spelman College w Atlancie i United Methodist University w Monrowii w Liberii; były ambasador Sierra Leone w Stanach Zjednoczonych; autor licznych rozpraw z zakresu myśli politycznej, wydanych głównie na Zachodzie.

⁶ G. M. Carew, *Transitional Democracy*, [w:] *Cultural Integrity and World Community*, red. C. Hughes, Y. Hudson, Lewiston NY 2000, s. 138.

⁷ Idem, *Development Theory and the Promise of Democracy: The Future of Postcolonial African States*, „Africa Today” 1993, Vol. 40, No. 4, s. 37.

⁸ Idem, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics*, „Quest” 1996, Vol. 10, No. 2, s. 14.

⁹ *Ibidem*, s. 12.

¹⁰ Zob. szerzej: idem, *‘Ethnic Cleansing’ and the Liberal State: The Tragic Failure at Democratic Transition in Rwanda and Burundi*, [w:] *Globalism and the Obsolescence of the State*, red. Y. Hudson, Lewiston NY 1999, s. 224–225.

byłaby jednak z czasem zastępowana polityką idei. Cechą polityki idei jest to, że koncentruje się na problemach, które mają być politycznie reprezentowane, nie zaś na tym, kto je w państwie reprezentuje. W liberalnym wzorcu demokracji pierwszeństwo dawane jest właśnie polityce idei¹¹.

W afrykańskim państwie, z wyraźnymi liniami podziałów etnicznych, takie podejście nie może być jednak przyjęte automatycznie. W społeczeństwie wieloetnicznym większości i mniejszości mają bowiem charakter stały, a rządy większości często nie biorą pod uwagę interesów grup mniejszościowych. W takiej rzeczywistości proste wdrażanie w życie polityki idei nie dałoby zatem efektu w postaci równego reprezentowania interesów różnych grup.

Carew uważa, że polityka obecności będzie mogła być zastąpiona polityką idei w afrykańskim państwie dopiero wówczas, gdy jego członkowie rozwiną w sobie autonomię osobistą (*personal autonomy*). Autonomię tę pojmuje jako najwyższy poziom jednostkowej autonomii, na którym ludzie nabywają demokratycznej tożsamości. Proces ten nie następuje automatycznie wraz z ustanowieniem demokratycznych instytucji w państwie, lecz jest długotrwały.

Jego początkiem powinno być wprowadzenie takich rozwiązań prawnych w ramach polityki obecności, które będą realizować w wieloetnicznym państwie ideał grupowej sprawiedliwości. Ideał ten zakłada oparcie relacji między grupami w państwie na równych i słusznym zasadach¹². Stworzenie sprawiedliwych zasad międzygrupowych relacji w wieloetnicznym państwie da podstawę dla budowy zaufania w stosunkach między członkami takiego państwa, jednak bez porzucania przez jednostki, jak to ujmuje, „etnicznych lub wspólnotowych wartości”¹³.

¹¹ Carew przyjmuje podział na „politykę idei” i „politykę obecności” w ślad za Anne Philips, wybitną politolożką i myślicielką brytyjską, profesorką London School of Economics and Political Science. Philips bada różne zagadnienia teorii demokracji i publikuje m.in. na temat problemów reprezentacji, zwłaszcza w kontekście równouprawnienia kobiet i wielokulturowości. Philips przedstawia swoją teorię rozróżnienia na politykę idei i politykę obecności w następujących pracach: idem, *Democracy and Difference*, Cambridge 1993; eadem, *Dealing with Difference: a Politics of Ideas or a Politics of Presence?*, „Constellations” 1994, Vol. 1, s. 74–91; eadem, *The Politics of Presence*, Oxford 1995; eadem, *Dealing with Difference: a Politics of Ideas or a Politics of Presence?*, [w:] *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, red. R. E. Goodin, P. Pettit, Cambridge 1997, s. 174–185; eadem, *Dealing with Difference: a Politics of Ideas, or a Politics of Presence?*, [w:] *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, red. S. Benhabib, Princeton 1996, s. 139–154.

¹² Sprawiedliwość należy do tych pojęć, których znaczenie ludzie zwykle łatwo rozumieją intuicyjnie, lecz tak naprawdę bardzo trudno je zdefiniować, zwłaszcza w sposób powszechnie aprobowany. Dla każdego człowieka sprawiedliwymi lub niesprawiedliwymi mogą być inne sytuacje, działania czy instytucje, a ocena ta może ulegać zmianie w zależności od okoliczności. Carew wielokrotnie posiłkuje się pojęciem sprawiedliwości i ubolewa nad brakiem teje zwłaszcza w warunkach wieloetnicznego państwa afrykańskiego, w którym podejmowana jest próba demokratyzacji w stylu liberalnym. Filozof nie określa jednak dokładnie, co rozumie pod pojęciem sprawiedliwości. Z kontekstu jego rozważań wynika jednak, że używa go w znaczeniu przeciwnym do sytuacji krzywdzącej jakieś grupy etniczne w państwie zarówno w życiu politycznym, jak i ekonomicznym. Por. stanowisko współczesnego nigeryjskiego filozofa Ifeanyi A. Menkitiego, który pisze, że w kontekście wieloetnicznego państwa afrykańskiego pojęcie sprawiedliwości dotyczy „kwestii tego, co jest równym (*fair*) i słusznym (*equitable*) rozdziałem [między grupy] ciężarów i korzyści życia społecznego” (idem, *Normative Instability as Source of Africa's Political Disorder*, [w:] *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, red. T. Kiros, London 2001, s. 145).

¹³ G. M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 51.

Zaufanie stworzy warunki dla powstania społeczeństwa obywatelskiego, którego członkowie będą ponad podziałami etnicznymi łączyć się dla realizacji różnych celów. To w tym środowisku powstanie autonomia osobista jednostek, która umożliwi z czasem wycofanie się z polityki obecności i przejście do polityki idei w afrykańskim państwie. Przejście takie jest konieczne do budowy prawdziwie demokratycznego państwa, bowiem polityka obecności choć zabezpiecza interesy grup, może zarazem wzmacniać istniejące w społeczeństwie podziały etniczne i być kontrproduktywna dla utrwalenia demokracji i realizacji ideału dobra wspólnego.

Dlaczego i co należy zmienić w podstawach demokracji liberalnej?

Carew przypomina, że liberalizm w klasycznym ujęciu optuje za nadrzędnością jednostki wobec grupy. Wynika stąd liberalne definiowanie grup w sposób agregujący – po prostu jako zbiory jednostek. Podejście to nie dostrzega dostatecznie ostro specyfiki grup w państwie wieloetnicznym, w którym propozycja prostych rządów większości oznacza zarazem zagrożenie dla interesów mniejszości¹⁴.

W sytuacji państwa afrykańskiego konceptualne podstawy demokracji liberalnej ugruntowują w zasadzie stosunki panujące między grupami etnicznymi w nie-demokratycznym państwie. Stosunki te charakteryzuje dominacja grup silniejszych (zwykle większościowych) nad grupami słabszymi (zwykle mniejszościowymi)¹⁵.

Jak podkreśla Carew, koncentracja elit rządzących na realizacji interesów swojej grupy lub grup dominujących w państwie ma negatywny wpływ na kwestię dystrybucji dóbr w stronę grup mniejszościowych. Zdaniem filozofa:

państwo liberalne nie znalazło sposobu na usunięcie elementu dominacji z relacji między grupami i prawdopodobnie nigdy tego nie zrobi ze względu na ograniczenia nałożone przez jego przywiązanie do [swojego] modelu dystrybucji. Problem z tym modelem polega na tym, że pojmuje on władzę w ten sam sposób co przedmioty materialne, to jest jako coś, co może być rozdzielone między różne grupy i jednostki. Jeśli grupy dostaną tyle władzy, ile wynika proporcjonalnie z ich wielkości, logicznym jest spodziewać się, że niektóre grupy staną się w sposób oczywisty dominującymi¹⁶.

Na potrzeby wieloetnicznego państwa afrykańskiego, które dopiero wchodzi na drogę budowy demokracji, liberalna teoria demokratyczna powinna zostać zmieniona w obszarze politycznej reprezentacji i będącym jej następstwem procesie decyzyjnym, które powodują, że interesy grup słabszych nie są należycie

¹⁴ W tym artykule mniejszości (narodowe/etniczne) są też określane jako grupy mniejszościowe lub, podobnie jak Carew, jako grupy słabsze. W rzeczywistości wieloetnicznego państwa afrykańskiego pojęcie mniejszości posiada nieco inny wydźwięk niż w Europie. W typowym afrykańskim państwie rzadko jedna grupa etniczna posiada procentową większość w całej populacji. Zarazem jednak często jakaś grupa ma istotną przewagę liczebną nad pozostałymi grupami, a członkowie takiej grupy zwykle dzierżą władzę.

¹⁵ Na ten temat pisał obszernie nigeryjski myśliciel Claude Ake. Zob. idem, *How Politics Underdevelops Africa*, [w:] *The Challenge of African Economic Recovery and Development*, red. A. Adedeyi, O. Teriba, P. Bugembe, London 1991, s. 316–329.

¹⁶ G. M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 45.

instytucjonalnie chronione przed interesami grup silniejszych¹⁷. Zdaniem Carewa w wieloetnicznym państwie musi zwłaszcza istnieć system zapobiegający realizowaniu takich interesów większości, które, jak to ujmuję, są niemoralne. Filozof pisze w tym kontekście:

[...] ponieważ liberalna teoria demokratyczna nie bierze pod uwagę, że określone interesy powinny być wykluczane z tego prostego powodu, że ich uwzględnienie miałoby niekorzystny wpływ na interesy innych, nie może ona chronić jednostek ani nawet grup jednostek, które tworzą wieloetniczny związek polityczny¹⁸.

Demokratyczna koncepcja rządów większości w europejskim państwie narodowym daje interesom dominującej grupy narodowej realną przewagę nad interesami grup mniejszościowych. W praktyce jednak dzieje się tak przede wszystkim wówczas, gdy nie istnieją dostateczne gwarancje ochrony mniejszości narodowych czy etnicznych. Z pewnością mechanizmy zabezpieczające ich interesy nie należą do kanonu teorii demokratycznej, a wręcz stanowić mogą jej piętę achillesową. Należy jednak pamiętać, że w zachodnich demokracjach wypracowane zostały rozmaite rozwiązania problemów mniejszości, takie jak choćby prawa gwarantowane konstytucyjnie, ustawodawstwo antydyskryminacyjne, autonomia kulturalna czy terytorialna¹⁹. Zapewne nie są one jednak wystarczające na potrzeby wieloetnicznego państwa afrykańskiego w początkowej fazie demokratyzacji.

Stąd też wskazane przez Carewa płaszczyzny liberalnej teorii demokratycznej, które wymagają zmian, filozof omawia szczegółowiej analizując krytycznie pięć podstawowych kryteriów czy też zasad demokracji. Kryteria te zapożycza z teorii Roberta A. Dahla²⁰. Jak pisze Dahl, zasady te „musi spełnić proces rządzenia państwami, tak by wszyscy członkowie byli równouprawnieni do uczestniczenia w podejmowaniu decyzji dotyczących państwa”²¹. To właśnie kryteria zidentyfiko-

¹⁷ Zob. *ibidem*, s. 42, gdzie autor ujmuje to w sposób następujący: „forma reprezentacji i wyzwalany przez nią proces podejmowania decyzji nie pozostawiają miejsca na odwoływanie się do sprawiedliwości” i dodaje, że „w liberalizmie nierówności zasobów, organizacji i siły sprawiają, że niektóre interesy dominują w sposób, który godzi w interesy mniejszości”.

¹⁸ *Ibidem*, s. 43.

¹⁹ Zob. szerzej: *The Protection of Minorities: Collected Texts...*, Council of Europe, Strasbourg 1994; *The Protection of minorities in the Wider Europe*, red. M. Weller, D. Blacklock, K. Nobbs, Basingstoke 2008; P. Thornberry, M. Estébanes, M. Amor, *Minority Rights in Europe: A Review of the Work and Standards of the Council of Europe*, Council of Europe, Strasbourg 1994. W piśmiennictwie polskim zob. na przykład: S. Pawlak, *Ochrona mniejszości narodowych w Europie*, Warszawa 2001; J. Sozański, *Ochrona mniejszości w systemie uniwersalnym, europejskim i wspólnotowym*, Warszawa 2002.

²⁰ Robert Alan Dahl – jeden z najwybitniejszych współczesnych teoretyków polityki i badaczy demokracji; związany z Yale University; autor wielkiej liczby ważnych prac, w których poruszane są rozmaite problemy demokracji. Dahl omawia podstawowe kryteria demokracji w: *idem*, *Demokracja i jej krytycy (Democracy and Its Critics)*, 1989, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1995, oraz *O demokracji (On Democracy)*, 1993, przeł. M. Król, Kraków 2000. Wyróżnia też osiem gwarancji instytucjonalnych demokracji, które rozważa w: *idem*, *Poliarchy: Participation and Opposition*, New Haven 1971. Na ich temat zob. też.: A. Lijphart, *Westminsterski model demokracji*, [w:] *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybrał P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 2005, s. 136.

²¹ R. A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39 (w oryginalnym tłumaczeniu zamiast pojęcia „państwo”, lecz w tym właśnie znaczeniu, występuje pojęcie „stowarzyszenie” lub „zrzeszenie polityczne”).

wane przez Dahla powinny w pierwszym rzędzie zostać w warunkach wieloetnicznego państwa afrykańskiego poddane przejściowej zmianie konceptualnej, za którą powinny pójść przemiany instytucjonalne.

Demokratyczna inkluzja dorosłych

Zgodnie z pierwszym z tych kryteriów²², demokracja obejmuje ogół dorosłych obywateli (*inclusiveness*), którzy podporządkowani są wiążącym dla nich kolektywnym decyzjom wspólnego państwa. Kryterium to, jak stwierdza Dahl, dotyczy inkluzji dorosłych, czyli przewiduje posiadanie przez ogół dorosłych członków państwa pełni praw obywatelskich.

Carew zarzuca tej zasadzie, że odnosi się ona do jednostek i zarazem pomija grupy. Taki stan rzeczy jest następstwem przyjęcia liberalnego założenia, że jednostka jest autonomicznym i samowystarczalnym podmiotem. Nie ma nic bardziej błędnego w odniesieniu do rzeczywistości afrykańskiej, gdzie – inaczej niż w większości zachodnich społeczeństw – świadomość jednostek kształtowana jest w konkretnych grupach etnicznych, których są one członkami, i które stanowią części państwowego społeczeństwa²³.

W opinii filozofa postrzeganie jednostki w sposób indywidualistyczny jest w Afryce zwodnicze też dlatego, że jednostkowych wyborów nie sposób tu wyabstrahować od etnicznej przynależności i lojalności. Etniczne tożsamości w Afryce nie zostały przekształcone w ponadetniczne tożsamości, co musiałoby zapewne nastąpić w wyniku dłuższego procesu oraz w jakichś sprzyjających warunkach politycznych.

Skoro zatem jednostki w Afryce nie działają w oderwaniu od wpływu grupy, to, zastanawia się Carew, czy w ogóle można je zakwalifikować do demokratycznego obywatelstwa państwowego. Wąhanie to przynosi wniosek, że zmiana pierwszego kryterium demokratycznego polegałaby na uznaniu „grup w ten sam sposób co jednostek”²⁴.

Carew nie wspomina jednak, czy w warunkach państwa wieloetnicznego grupy miałyby zostać uznane jako podmioty, którym należą się po prostu jakieś prawa, czy również jako byty posiadające jakieś obowiązki, jak na przykład tonizowanie czy nawet pacyfikowanie w swoim łonie działań radykalnych, choćby

²² Kolejność kryteriów nie odgrywa tutaj znaczenia. Kryteria Dahla mogą być i bywają analizowane w różnym porządku.

²³ W myśli afrykańskiej na ten temat zob.: I. A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought*, [w:] *African Philosophy: An Introduction*, red. R. A. Wright, New York 1984, s. 171–182; idem, *On the Normative Conception of a Person*, [w:] *A Companion to African Philosophy*, red. K. Wiredu, Oxford 2004, s. 324–331; K. Gyekye, *Person and Community in African Thought*, [w:] *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, cz. 1, red. K. Wiredu; idem, *The Council for Research in Values and Philosophy*, Washington 1992, s. 101–122; idem, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, New York 1997, rozdz. 2: *Person and Community*, s. 35–76.

²⁴ G. M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 46.

na płaszczyźnie religijnej, bądź takich, które godzą w integralność państwa. Trudno zarazem wyobrazić sobie, jakie sankcje mogłoby zastosować państwo wobec grup czy raczej ich elit, gdyby te nie wykonywały swoich obowiązków należycie, a zatem zgodnie z literą państwowego prawa. Nie wiadomo też, jakie instrumenty prawne pozwalające wpływać na zachowania swoich członków posiadałyby grupy. Powstaje również pytanie, czy przywódcy grup byłiby obierani w jakiś sposób tradycyjny czy raczej w drodze wyboru, a zatem tak jak członkowie parlamentu i głowa państwa. Carew nie daje nam odpowiedzi na te kwestie.

Jednak w sytuacji, gdy jednostka w Afryce w przemożnym stopniu uzależniona jest od grupy etnicznej, do której przynależy, postulat uznania grup w państwie brzmi logicznie. Pomysł ten wydaje się analogiczny do koncepcji praw mniejszości w europejskim państwie narodowym. W przypadku Afryki w roli mniejszości można by jednak umieścić każdą grupę etniczną, która nie ma istotniejszego wpływu na decyzje dominującej grupy lub grup.

Filozof jest świadom, że propozycja uznania grup z pewnością spotka się z krytyką tych, którzy dowodzą, że wzmacnianie roli grup etnicznych, a zatem i podkreślanie ich odmienności w państwie wieloetnicznym, jest poważnym wyzwaniem dla budowania jego spójności. Nie sposób bowiem apriorycznie stwierdzić, czy w charakterystycznym dla Afryki środowisku bardzo silnych etnicznych tożsamości uznanie grup w państwie rzeczywiście łagodziłoby konflikty, czy też na przykład wpływałoby na wzrost zainteresowania ich członków jakąś formą grupowego samostanowienia.

Carew jest jednak zdania, że zagrożenie to nie musi mieć miejsca „tak długo, jak w relacjach między grupami nie istnieją żadne bariery o charakterze strukturalnym”²⁵. Ma na myśli zaistnienie takiego sprawiedliwego systemu prawnego i politycznego, który likwidowałby międzygrupową rywalizację o władzę i wpływ w państwie. Daje zatem do zrozumienia, że grupy muszą przestać postrzegać politykę jako grę o sumie zerowej, i zacząć dostrzegać opłacalność współpracy, na czym zyskają zarówno one, jak i społeczeństwo jako całość w obrębie państwa. W praktyczny wymiar takiego stanu rzeczy mają, zdaniem filozofa, wprowadzić jego propozycje rekonceptualizacji kolejnych kryteriów demokratycznych.

Rzeczywiste uczestnictwo w podejmowaniu decyzji

Drugie podstawowe kryterium demokratyczne, według Dahla, to rzeczywiste uczestnictwo (*effective participation*) w procesie podejmowania decyzji, które w założeniu oznacza równe uznawanie odmiennych interesów. Dahl pisze o istocie tej zasady w sposób następujący: „zanim jakakolwiek decyzja zostanie podjęta przez państwo, wszyscy członkowie muszą mieć równe oraz rzeczywiste możli-

²⁵ *Ibidem*, s. 47.

wości przedstawienia swoich poglądów na dany temat innym członkom²⁶. Carew uważa, że kryterium to jest zbyt optymistyczne, biorąc pod uwagę brak pewności, że wynik procesu decyzyjnego będzie sprawiedliwy, zwłaszcza w warunkach państwa wieloetnicznego. Dla sierraleońskiego filozofa idea rzeczywistego uczestnictwa powinna oznaczać równe uznawanie interesów różnych grup w wieloetnicznym państwie. Zdaniem Carewa nie istnieją jednak żadne realne gwarancje, że samo przyjęcie zasady równego uznawania interesów będzie determinować rzeczywiście równe traktowanie grup słabszych w afrykańskiej praktyce politycznej.

Carew twierdzi tym samym, że możliwość przedstawiania przez ogół grup w państwie ich poglądów w danej sprawie nie znaczy, że w ogóle będą one wzięte pod uwagę przy podejmowaniu decyzji. Jeśli zaś nie będą, wówczas dana decyzja może pozostawać w sprzeczności z interesem części grup. Taki stan rzeczy jest w wieloetnicznym państwie w sposób oczywisty niesprawiedliwy. Decyzja większości może być przecież krzywdząca dla mniejszości, a nawet przynieść złe skutki państwowemu społeczeństwu jako całości.

Jest to zatem krytyka podejmowania decyzji w sposób wydawałoby się demokratyczny, gdyż zgodny z liberalną teorią demokracji, ale zarazem niesprawiedliwy, bowiem niebiorący pod uwagę interesów grup mniejszościowych, których przedstawiciele zawsze mogą zostać przegłosowani z powodu swojej niewielkiej reprezentacji.

Rzeczywiste uczestnictwo w państwie wieloetnicznym mogłoby na przykład opierać się na istnieniu i stosowaniu instrumentów prawnych, dzięki którym grupy niezgadzające się ze zdaniem większości miałyby prawo forsowania swoich interesów do momentu uzyskania jakiegoś kompromisowego, a zadowalającego je rozwiązania. Carew nie przedstawia jednak konkretnych propozycji takich instrumentów, ograniczając się do stwierdzenia, że rozwinięciem kryterium rzeczywistego uczestnictwa jest równość w głosowaniu.

Równość w głosowaniu

Równość w głosowaniu (*voting equality*) traktowana jako urzeczywistnienie jednostkowych preferencji w drodze wyborów – to trzecie podstawowe kryterium demokratyczne. Według Dahla kryterium to podkreśla konieczność istnienia w demokracji równej i rzeczywistej możliwości brania udziału w głosowaniu oraz jednakowego traktowania ogółu oddanych głosów.

Równe głosowanie tak jak poprzednie zasady jest jednak, zdaniem Carewa, ukierunkowane na ochronę jednostek, a nie grup. Dlatego też sierraleoński filozof proponuje wprowadzenie w afrykańskiej polityce zasady sprawiedliwości rozu-

²⁶ R. A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39 (w oryginalnym tłumaczeniu zamiast pojęcia „państwo”, lecz w tym właśnie znaczeniu, występuje pojęcie „stowarzyszenie” lub „zrzeszenie polityczne”).

mianej jako bezstronność (*fairness*)²⁷. Zasada ta miałaby posiadać moc blokowania niesprawiedliwych ustaleń w procesie decyzyjnym. Carew zauważa, że „gdyby procedura podejmowania decyzji była wyposażona w system kontrolny, który chroniłby grupy etniczne przed krzywdzącym traktowaniem, członkowie różnych grup etnicznych nie obawialiby się już o swoje bezpieczeństwo i byłiby bardziej chętni do współpracy dla dobra [wieloetnicznej] wspólnoty”²⁸.

Jego propozycja, by w wieloetnicznym państwie tego typu istniała jakaś możliwość blokowania decyzji większości, które jawnie krzywdzą grupy mniejszościowe, jest bardzo interesująca. Postulowany system kontrolny powinien się jednak składać z jakichś konkretnych instytucji i gwarancji, które powściągałyby dominację interesów większości.

W rozwiniętych demokracjach istnieją pewne elementy wykluczania bądź tonizowania pewnych interesów, na przykład monitorowana jest działalność niewielkich zwykle grup bądź pojedynczych jednostek głoszących poglądy radykalne. Carew ma jednak na myśli możliwość blokowania niesprawiedliwych decyzji większości.

W praktyce dobrze urządzonych demokracji, a nawet niektórych demokracjiujących się dopiero państw, istnieją pewne instytucje mogące wychodzić na przeciw propozycji Carewa, jak choćby trybunał konstytucyjny czy urząd rzecznika praw obywatelskich. Aby móc podważyć decyzję większości, wpierv jednak muszą istnieć w państwie odpowiednie gwarancje konstytucyjne²⁹. Już same przepisy konstytucyjne i sprawna działalność trybunału konstytucyjnego mogłyby powstrzymać na przykład te zmiany, które miałyby na celu odebranie grupom słabszym jakichś praw. Lecz przecież i ustawa zasadnicza może zostać przyjęta przez większość z pominięciem interesów mniejszości, a taki stan rzeczy zapewne od początku osłabiałby spójność państwa.

Należy zatem zgodzić się z Carewem, że w wieloetnicznym państwie powinny zostać przyjęte takie regulacje prawne, które realnie i trwale chroniłyby grupy słabsze. Rozwiązaniem takim może być na przykład prawo weta mniejszości zmuszające elity reprezentujące większość w państwie do prowadzenia rządów opartych na szukaniu konsensusu. Zapewne jednak stale blokujące decyzje większości weto powodowałoby niską efektywność rządzenia i wzmocnienie

²⁷ Carew nawiązuje tu do Rawlowskiej teorii sprawiedliwości jako bezstronności. Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, par. 3, s. 23-31.

²⁸ G. M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 48.

²⁹ Por. P. Mikuli, *System rządów w Republice Macedonii*, [w:] *Państwo w świecie współczesnym*, red. K. Trzeciński, Warszawa 2006, s. 242. Autor pisze tam, że w Macedonii Poprawka VI do konstytucji uznała „za zasadniczą wartość porządku konstytucyjnego «równą reprezentację osób należących do wszystkich wspólnot w publicznych organach na wszystkich szczeblach i w innych obszarach życia publicznego». Ustawa zasadnicza nałożyła na władze obowiązek uwzględniania zdania mniejszości przy konstituowaniu składu Najwyższej Rady Sądownictwa, Rady Bezpieczeństwa Republiki i Trybunału Konstytucyjnego. Również przy udziale mniejszości następuje w Macedonii wybór Rzecznika Praw Ludu (ombudsmana). W ten sposób zwłaszcza mniejszość albańska uzyskała realną szansę uczestniczenia w strukturach władzy państwowej”. Jak wskazuje P. Mikuli (s. 241–242), wspomniane wspólnoty oznaczają mniejszości narodowe i etniczne, a ich członkowie stanowią łącznie dwie trzecie ludności Macedonii.

partykularyzmów. Z rozważań Carewa wynika też, że weto byłoby środkiem zbyt drastycznym. Filozofowi zależałoby raczej na wprowadzeniu takich rozwiązań konsensualnego dochodzenia do zgody, które w ogóle zapobiegałyby sytuacji konieczności użycia środka wetującego.

Nadzór nad podejmowanymi zadaniami

Czwarte kryterium demokratyczne to nadzór nad podejmowanymi zadaniami (*control of the agenda*). Kryterium to odnosi się do rywalizacji politycznej, która, w przypadku państw o dobrze ugruntowanym systemie demokratycznym może być uznana za niezbędny element życia politycznego. Dahl pisze, że członkowie państwa „muszą mieć możliwość decydowania, w jakiej formie i jakie zadanie będą podejmować”³⁰. Kontrola nad przebiegiem i treścią spraw podejmowanych w państwie ma być możliwa dzięki istnieniu partii politycznych. W zachodnich demokracjach partie polityczne kanalizują różne interesy polityczne oraz pozwalają obywatelom wpływać na treść oraz bieg debaty politycznej. Partie polityczne budują zwykle swój program wokół propozycji, które mogą dać im poparcie społeczne wychodzące poza wąskie grupy partykularnych interesów.

W realiach afrykańskiego państwa życie polityczne rządzi się jednak innymi prawami. Jak zauważa Carew, dążenie do rozpropagowania idei rywalizacji politycznej zakończyło się tu niepowodzeniem. Rywalizacja polityczna w wieloetnicznym państwie afrykańskim może mieć i niejednokrotnie ma przebieg destrukcyjny³¹. Nie jest to bowiem ścieranie się odmiennych interesów ekonomicznych czy poglądów ideologicznych, lecz najczęściej konkurowanie o władzę w państwie między różnymi grupami etnicznymi. W takim stanie rzeczy, jak zauważa filozof, rywalizacja między zaściankowymi interesami etnicznymi zamienia się w prawdziwe pole bitwy.

Dlatego też Carew radzi przyjęcie przez partie polityczne w Afryce programów uniwersalistycznych, to jest takich, które miałyby cele propaństwowe i mogłyby działać jednocząco na ogół członków państwa bez względu na ich przynależność etniczną. Filozof wyraża też pogląd, że dobrym rozwiązaniem byłoby istnienie niewielkiej liczby partii w afrykańskim państwie, najlepiej tylko dwóch.

Carew nie jest jednak zwolennikiem całkowitego wyeliminowania z życia politycznego rywalizacji międzypartyjnej, jak na przykład ghański filozof Kwasi Wiredu³². Takie stanowisko byłoby rzeczywistym wołaniem o poważne przekształ-

³⁰ R. A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39.

³¹ Por. przedstawienie tego problemu w Nigerii przez Bena Okriego w latach 90. XX w. oraz Cypriana Ekwensiego i Chinua Achebe w latach 60. XX w. (B. Okri, *Droga bez dna*, przeł. K. Mazurek, Poznań 1994, zwłaszcza s. 255–256, 507–508; C. Ekwensi, *Jagua Nana*, przeł. M. Metelska, Warszawa 1976, *passim*; Ch. Achebe, *Czcigodny Kacyk Nanga*, przeł. Z. Kierszys, Warszawa 1968, zwłaszcza s. 186–187, 232–233, 236–237).

³² Zob.: K. Wiredu, *Democracy and Consensus: A Plea for a Non-party Polity*, [w:] idem, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington 1996, s. 182–190 i 227; idem, *The State*,

cenie liberalnej teorii i praktyki demokratycznej. Tymczasem Carew proponuje, by partie w afrykańskim państwie wzorowane były na organizacjach politycznych działających w rozwiniętych systemach demokratycznych. W konsekwencji argumentacja sierraleońskiego filozofa wydaje się bardziej wołaniem o zmianę pewnego afrykańskiego doświadczenia politycznego niż propozycją przekształceń w podstawach liberalnej demokracji.

Warto jednak odnieść się szerzej do samej idei tworzenia w Afryce partii o programach uniwersalistycznych. Carew, będąc przeciwnikiem zbyt dużej liczby partii politycznych, proponuje stworzenie w afrykańskim państwie systemu dwóch partii o programach uniwersalistycznych. W pełni zrozumiałe są przesłanki takiego podejścia filozofa. W trakcie prób wprowadzania demokracji po 1989 r. powstała bowiem w wielu państwach Afryki tak duża liczba partii politycznych wzajemnie się zwalczających podczas wyborów, że niejednokrotnie nie były one w stanie realnie konkurować z partią *ancient regime*’u, a co dopiero efektywnie współpracować ze sobą w ramach ewentualnych rządów koalicyjnych. Czasami zaś nowo powstałe partie przegrywały wybory z byłą monopartią dlatego, że jej funkcjonariusze byli lepiej zorganizowani, posiadali dostateczne fundusze na prowadzenie kampanii wyborczej a nadto często uciekali się do oszustw wyborczych. Taka sytuacja wzmacniała jeszcze negatywne następstwa stanu rozdrobnienia partii politycznych.

Nie wiadomo jednak, czy Carew proponując system dwóch partii ma na myśli jakieś partie-platformy posiadające programy możliwe do zaakceptowania przez znaczne części społeczeństwa. Filozof wierzy, że w takim okrojonym systemie partyjnym „zastosowanie skorygowanych kryteriów demokratycznych powinno pomóc w przeniesieniu uwagi z zaścianowości do uniwersalizmu”³³, co jednak wcale nie wyjaśnia tej kwestii. Jeżeli przyjąć wzorzec dwóch partii-platform, z których każda będzie miała poparcie znacznej części społeczeństwa, to wówczas – jak należy się domyślać – ich programy nie będą zapewne zawierały zbyt wielu konkretów. Nasuwa się zatem pytanie, czy tego typu partie będą w stanie reprezentować ogół interesów elektoratu?

Propozycja Carewa wydaje się również mało realistyczna z tego względu, że gdyby obie partie platformy o odmiennych programach typu uniwersalistycznego były zmuszone do tworzenia koalicji, wcześniej czy później zapewne doprowadziłoby do powstania jakiejś trzeciej partii, o bardziej populistycznym bądź nawet radykalnym charakterze, która występowałaby w imieniu części elektoratu zawiedzionej rządami koalicyjnymi. W przypadku istnienia dwóch partii platform trudno

Civil Society and Democracy in Africa, „Quest” 1998, Vol. 12, No. 1, s. 241–252; idem, *Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa*, [w:] *Rewriting Africa: Toward Renaissance or Collapse?*, red. E. Kurimoto, International Area Studies Conference VI, JCAS Symposium, Series No. 14, The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, Osaka 2001, s. 161–172; idem, *Society and Democracy in Africa*, [w:] *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, red. T. Kiros, New York 2001, s. 171–184. Zob. też K. Trzcinski, *Wizja państwa pozapartyjnego w myśli Kwasi Wiredu, czyli o utopii zrodzonej z doświadczeń rzeczywistości*, „Forum Politologiczne” 2009, t. 9, s. 43–71.

³³ G. M. Carew, *Development Theory and the Promise of Democracy...*, s. 49.

również byłoby stworzyć jakiś uniwersalistyczny program gospodarczy zadowalający wyborców czy też łączący ich różne interesy ekonomiczne. Nie wiadomo też, czy ewentualne funkcjonowanie jedynie dwóch partii w afrykańskim państwie miałyby zostać umocowane konstytucyjnie, czy też może stać się konsekwencją zastosowania ordynacji większościowej, która wspierałaby silniejsze stronnictwa polityczne.

Być może jednak partie o programach uniwersalistycznych po prostu miałyby powstawać i działać na innej zasadzie niż prosta reprezentacja grup etnicznych w państwie. Uniwersalizm programów mógłby zatem polegać na ich wymiarze ponadetnicznym. Partie miałyby konkretną orientację ideologiczną (na przykład socjaldemokratyczną czy chadecką lub islamistyczną) bądź też ekonomiczną (na przykład skierowaną na obronę interesów mieszkańców miast albo rolników). Poszczególne stronnictwa mogłyby nadto koncentrować zasadniczą treść swoich programów na odmiennych zagadnieniach.

Rozumiana w ten sposób idea partii o programach uniwersalistycznych wydaje się interesująca. Działanie takich partii wpływałoby bowiem z pewnością na poszerzenie tożsamości Afrykanów. Ludzie w większym stopniu stawaliby się świadomi faktu, że nie są przede wszystkim członkami grup etnicznych, lecz że mają też różne przekonania ideologiczne, należą do odmiennych grup ekonomicznych bądź zawodowych.

Kontynuując ten wątek, można by założyć, że uniwersalistyczne programy ponadetnicznych partii miałyby się opierać przede wszystkim na przesłankach czy interesach ekonomicznych. Biorąc jednak pod uwagę przekrój przeciętnego społeczeństwa afrykańskiego państwa, w którym minimalna część elektoratu jest bogata, być może kilkanaście procent wyborców zaliczyć można do klasy średniej, a zapewne nie mniej niż połowę uznać można za ludzi żyjących na jakimś minimalnym poziomie lub w ubóstwie, to jak wyglądałyby realia podziału na dwie partie o programach uniwersalistycznych i interesach ekonomicznych? Jest to dość trudne do wyobrażenia. Sama idea wyjścia ponad podziały etniczne w życiu politycznym jest oczywiście niezwykle istotna, lecz Carew nie wskazuje jeszcze na tym etapie swoich rozważań drogi przejścia od sytuacji, w której partie tworzone są na bazie konkretnych grup etnicznych i bronią ich interesów, do stanu, kiedy partie stworzyły już programy uniwersalistyczne.

Być może jednak w warunkach wieloetnicznego państwa afrykańskiego w ogóle nie jest możliwe wyeliminowanie reprezentacji interesów grup etnicznych w systemie partyjnym bez istotnych zmian prawa w zakresie tworzenia i działania partii politycznych oraz prawa wyborczego, jak również bez drobiazgowego przestrzegania przepisów zawartych w tych regulacjach. Problem polega bowiem na tym, że na przykład odwołanie się w wyborach do elektoratu wywodzącego się z konkretnej, zwłaszcza dużej, grupy etnicznej pozwala uzyskać partii politycznej większe poparcie i zwiększa prawdopodobieństwo sięgnięcia przez nią po władzę. Być może zatem dobrze stałoby się, gdyby Carew zaproponował takie zmiany

przepisów dotyczących funkcjonowania partii politycznych, treści ordynacji oraz prowadzenia kampanii wyborczych, które zapobiegałyby bazowaniu partii politycznych na poparciu konkretnych grup etnicznych i wykorzystywaniu podziałów etnicznych w rywalizacji politycznej.

Oświecone rozumienie

Piąte i zarazem ostatnie z kryteriów demokratycznych wymagających, zdaniem Carewa, zmiany konceptualnej w warunkach afrykańskiego państwa to oświecone rozumienie (*enlightened understanding*). Oznacza ono likwidację przeszkód w przepływie informacji, bez którego obywatele nie są w stanie dokonywać świadomych wyborów politycznych. Dahl jest zdania, że „przyjmując rozsądne granice czasowe, każdy członek [państwa] musi mieć równe i rzeczywiste możliwości poinformowania się o różnych możliwych decyzjach i ich prawdopodobnych konsekwencjach”³⁴. Możliwość porównywania programów politycznych poszczególnych partii i w konsekwencji wybranie tego, z którym obywatel się utożsamia, lub który popiera, umożliwiają w demokracjach zachodnich co najmniej trzy wolności: słowa, mediów i zgromadzeń.

Carew uważa jednak, że tam, gdzie różnice dzielące grupy są bardzo głębokie, tak jak ma to miejsce w wieloetnicznym państwie afrykańskim, samo prawne umocowanie i przestrzeganie wspomnianych wolności nie jest w stanie zagwarantować oświeconego rozumienia spraw publicznych. Wydaje się to oczywiste. W ugruntowanych demokracjach wybory polityczne wielu obywateli niejednokrotnie są wypadkową wkładu finansowego przeznaczanego przez partie polityczne na kampanię wyborczą i w konsekwencji skutecznego marketingu politycznego. Gdyby oczekiwać, że w Afryce uda się osiągnąć oświecone rozumienie jedynie za pomocą realizacji wskazanych wolności, byłoby to idealizmem skazanym na porażkę choćby z powodu znaczenia, jakie odgrywa tam propaganda etniczna lub religijna. Carew jest zatem świadom, że ideału, którego nie da się osiągnąć w ugruntowanych demokracjach, tym bardziej nie uzyska się w warunkach afrykańskiego państwa.

Być może krokiem do osiągnięcia oświeconego rozumienia byłoby zapewnienie Afrykanom swobodnego dostępu do informacji „etnicznie neutralnej”. Carew nie wysuwa zaś propozycji stworzenia mediów ponadetnicznych, tak jak czyni to w przypadku partii politycznych. A przecież neutralne od wpływów etnicznych media mogłyby w warunkach demokratycznych uprawiać rodzaj propaństwowej propagandy, a zatem kreować wspólne interesy, a także propagować i inne wartości ponadetnicznej wspólnoty państwowej.

Kto jednak przy istniejących w typowym afrykańskim państwie podziałach etnicznych czy religijnych miałby to czynić? Jak skompletować zespół medio-

³⁴ R. A. Dahl, *O demokracji...*, s. 39.

znawców, redaktorów i dziennikarzy „etnicznie neutralnych”? Może zatem wśród pracowników mediów winien istnieć jakiś etniczny parytet? Taką ideę ma zapewne na myśli Carew jako rozszerzenie pomysłu uznania grup w państwie, choć nie pisze o tym *explicitie*³⁵.

Być może jakieś rozwiązania pozwalające na przepływ etnicznie neutralnej informacji, bądź przynajmniej na dostęp do mediów przedstawicieli ogółu grup w państwie, mogłyby pomóc w usuwaniu struktur informacyjnej dominacji głównej grupy etnicznej lub kilku większych grup tego typu.

Nabywanie autonomii osobistej

Zdaniem Carewa uznanie grup i zastosowanie jakichś mechanizmów polityki obecności powinno prowadzić do stworzenia w wieloetnicznym państwie afrykańskim relacji międzygrupowych opartych na sprawiedliwych zasadach. Jest to podstawowy warunek budowania zaufania między członkami państwa wywodzącymi się z różnych grup, ale nie jedyny.

Carew obawia się bowiem, że w warunkach stosowania mechanizmów polityki obecności w afrykańskim państwie mogą utrzymywać się esencjalistyczne, a zatem zawierające pewne cechy trwale wyobrażenia kulturowe, które wspierają struktury dominacji³⁶. Częścią uznania grup byłoby bowiem z pewnością przyznanie im praw, które wzmacniałyby kontrolę elit nad członkami grupy. Elity grup mogą zaś nie być zainteresowane wykształcaniem się autonomicznego myślenia ich członków i budową prawdziwie demokratycznego społeczeństwa w obrębie państwa. Przeciwnie, jeśli takie elity otrzymają w państwie istotny wpływ na władzę, to będą raczej miały interes w podtrzymywaniu swojego specjalnego statusu i partykularności własnych grup. W niektórych tradycjonalistycznych środowiskach może to wręcz oznaczać uszczuplenie autonomii jednostek. Carew pisze, że

w sytuacji, gdy wyższość zasad grupowych oznacza, iż mają one pierwszeństwo i muszą być chronione przed prawami jednostkowymi, przestrzeganie tradycyjnych zasad będzie obowiązkowe, a nie dobrowolne. Wiele przestarzałych afrykańskich tradycji, takich jak wyrzeczanie kobiet, odmawianie żonom prawa do dziedziczenia, brak uznania z powodu czyjejś rasy, klasy bądź pochodzenia etnicznego, będzie popartych literą prawa i sankcją społeczną³⁷.

³⁵ Kontynuując ten wątek, można zaproponować utworzenie rady do spraw mediów, która składała się z urzędujących kadencyjnie członków różnych grup etnicznych. Również i zarząd mediów publicznych mógłby być wieloetniczny. Być może czas antenowy w radio i telewizji też powinien być dzielony między ogół grup etnicznych w państwie, również i po to, by nadawać programy w rodzimych językach. Część czasu antenowego można zaś poświęcić na audycje w języku byłej kolonialnej metropolii, tj. angielskim, francuskim, portugalskim bądź hiszpańskim, tak by wzmacniać jego znajomość wśród członków państwa, a zarazem wychodzić ponad podziały etniczne.

³⁶ Zob. szerzej: G. M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Lewiston NY 2006, s. 71.

³⁷ *Ibidem*, s. 82.

Tymczasem budowa zaufania w stosunkach między ludźmi w afrykańskim państwie nie ma przecież powodować zamykania się jednostek w skorupie własnej grupy, lecz otwarcie na innych. Warto powtórzyć, że utrzymywanie polityki obecności grozi zaś petryfikacją dotychczasowych podziałów³⁸ i wzmacnianiem etnicznych tożsamości. To z kolei będzie utrudniać czy też spowalniać rozwój demokratycznych tożsamości. Stąd też polityka obecności może być stosowana jedynie przejściowo.

Po osiągnięciu w afrykańskim państwie sprawiedliwych stosunków między grupami konieczne jest nabywanie przez ludzi autonomii jednostkowej. Jest ona, jak pisze Carew, niezbędna dla rozwoju „demokratycznych tożsamości w nowej przestrzeni politycznej”³⁹. Carew, w ślad za Davidem Johnstonem⁴⁰, wyróżnia trzy znaczenia jednostkowej autonomii⁴¹: 1) autonomię czy też sprawstwo (zdolność do działania, *agency*); 2) autonomię moralną; 3) autonomię osobistą⁴².

Autonomia czy też sprawstwo to najprostsza forma autonomii jednostkowej, objawiająca się w tym, że jednostki są w stanie rozumieć i działać w zgodzie z danymi wartościami i projektami. Autonomia moralna jednostek polega na poszanowaniu autonomii innych jednostek oraz uznawaniu ich prawa do posiadania i realizowania własnych interesów oraz projektów.

Autonomia osobista wiąże się zaś z posiadaniem przez jednostkę umiejętności „krytycznego oceniania alternatywnych wartości i alternatywnych dróg życiowych”⁴³, którą jednostka jest w stanie rozwinąć w sobie, przede wszystkim żyjąc w środowisku kosmopolitycznym, gdzie ścierają się ze sobą różne kultury, wartości, interesy, punkty widzenia. To tam uczy się myśleć i postępować poza i ponad wymiarem swojej etnicznej tożsamości. Jednostkę, która posiada autonomię osobistą, charakteryzuje większe poczucie sprawiedliwości. Jak pisze Carew, „słabe poczucie sprawiedliwości nie wymaga ryzykowania żadnego z przyjętych przez nas poglądów na temat siebie samego (*self*) oraz społeczeństwa”⁴⁴.

Filozof wierzy, że nabycie przez jednostki autonomii osobistej (jako najwyższej umiejętności krytycznego oceniania różnych wartości i postaw) prowadzi do

³⁸ Carew używa nadto argumentu o „skostnieniu (*ossification*) interesów grupowych”. Zob. *ibidem*, s. 80.

³⁹ G. M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 20.

⁴⁰ David (Chambliss) Johnston – amerykański teoretyk polityki, badacz liberalizmu, w tym zwłaszcza teorii sprawiedliwości, profesor nauk politycznych na Columbia University; autor m.in.: *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*, Princeton 1994, oraz *The Rhetoric of 'Leviathan': Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton 1986.

⁴¹ D. Johnston, *The Idea of a Liberal Theory...*, rozdz. 3 (*Perfectionist liberalism*), s. 68–99. Zob. też: G. M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 26; idem, 'Ethnic Cleansing' and the Liberal State: *The Tragic Failure at Democratic Transition in Rwanda and Burundi...*, s. 229–230.

⁴² Pojęcie *personal autonomy* jest tu tłumaczone jako „autonomia osobista”. W innym kontekście Carew używa także wyrażenia *individual autonomy*. Zob. idem, *Liberalism and the Politics of Emancipation: The Black Experience*, [w:] *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, red. L. R. Gordon, London 1997, s. 227; idem, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 68 i 72–73.

⁴³ G. M. Carew, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 28; cyt. za: D. Johnston, *The Idea of Liberal Theory...*, s. 76.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 29.

ukonstytuowania rzeczywiście demokratycznej wspólnoty. Carew traktuje nabycie autonomii osobistej wręcz jako przejście do wspólnoty demokratycznej bez przymusu i pisze, że zamiysł demokratycznej zgody „jest tylko [wówczas] znaczący, jeśli wywodzi się od jednostki, która osiągnęła *autonomię osobistą*”⁴⁵. Filozof wskazuje, że proces nabywania autonomii osobistej przez Afrykanów może się dokonać przede wszystkim w środowisku zurbanizowanym i przywołuje przykład kobiety z miasta, która ukształtowała w sobie autonomię osobistą. Pisze o niej:

dorastała w Lagos⁴⁶, w środowisku zróżnicowanym etnicznie. Zna ludzi z rozmaitych grup etnicznych i nauczyła się brać pod uwagę oraz doceniać inne niż jej własne wartości kulturowe. Przez lata stawiała w obliczu sytuacji, które zmuszały ją do przyjrzenia się własnym uprzedzeniom i do zreformowania poglądów o sobie samej, własnym społeczeństwie i polityce⁴⁷.

To bardzo cenna obserwacja, wprowadzająca w świat, w którym wywodzący się z różnych grup etnicznych ludzie żyją obok siebie, lepiej się poznają i wzajemnie uznają swoją różnorodność. Filozof nie wspomina jednak, czy w procesie nabywania autonomii osobistej przez Afrykanów mają jakieś znaczenie takie kwestie jak powstawanie warstw społecznych poprzez edukację oraz bogacenie się (lub ubożenie) ludzi żyjących w mieście. Być może ludzie są bardziej otwarci na zrozumienie innych, gdy osiągną pewien wyższy poziom wykształcenia i życia. Być może bardziej ich to humanizuje.

Lecz jeśli proces polepszania warunków egzystencji nie następuje, a wywodzący się z różnych grup etnicznych ludzie w mieście muszą ze sobą konkurować o skromne zasoby, to czy mogą zaistnieć warunki sprzyjające osiągnięciu autonomii osobistej? Rozwój tej autonomii może przecież przebiegać odmiennie w zależności od otoczenia, w jakim jednostka przebywa i od warunków jej życia.

Spółeczeństwo obywatelskie jako obszar nabywania autonomii osobistej

Carew wierzy jednak, że nabywaniu autonomii osobistej będzie sprzyjać rozwój społeczeństwa obywatelskiego. Jak stwierdza, społeczeństwo obywatelskie w Afryce może i powinno odegrać rolę „katalizatora generującego demokratyczną kulturę społeczną”⁴⁸.

Carew krytykuje zarazem, jak to ujmuję, „neoliberalny” wzorzec społeczeństwa obywatelskiego, który choć typowy – w jego mniemaniu – dla starych demokracji zachodnich, wydaje mu się dalece nieadekwatny dla potrzeb demokracji afrykańskiego państwa. Zarzuca społeczeństwu obywatelskiemu na Zachodzie

⁴⁵ *Ibidem*, s. 32.

⁴⁶ Innym razem Carew przywołuje przykład kobiety Tutsi z Rwandy lub Burundi. Zob.: G. M. Carew, *'Ethnic Cleansing' and the Liberal State: The Tragic Failure at Democratic Transition in Rwanda and Burundi...*, s. 231.

⁴⁷ *Idem*, *Developmental Democracy and Post Colonial Politics...*, s. 28.

⁴⁸ *Idem*, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 97.

dzie przede wszystkim to, że jest obecnie zdepolityzowane, a jego zainteresowanie oscyluje głównie wokół problemów ekonomicznych. Taki model społeczeństwa obywatelskiego nie może spełnić potrzeby idei kształtowania się autonomii osobistej u Afrykanów.

Co więcej, zdaniem Carewa, wielu zachodnich teoretyków liberalnych postrzega społeczeństwo obywatelskie również w państwach rozwijających się „jako możliwy teren dla wygenerowania sił rynkowych”⁴⁹. Filozof krytykuje to podejście, gdyż deprecjonuje ono istotę społeczeństwa obywatelskiego do wymiaru działań prorynkowych. Taka perspektywa myślenia odtwarza, zdaniem Carewa, rzeczywistość zachodniego społeczeństwa obywatelskiego, którego aktywność – warto powtórzyć – ma się głównie koncentrować na kwestiach ekonomicznych, a zwłaszcza na utrzymywaniu i podnoszeniu poziomu jakości życia części obywateli.

Organizacje zachodniego społeczeństwa obywatelskiego działają niemal wyłącznie w sferze prywatnej, a zatem na rzecz realizacji partykularnych celów jakichś wąsko zdefiniowanych grup interesów. Organizacjom tym brakuje zainteresowania sferą publiczną i rzeczywistym działaniem na rzecz dobra ogółu obywateli⁵⁰. Filozof uważa, że „prorynkowa wersja społeczeństwa obywatelskiego nie zdołała stworzyć takiej sfery publicznej”⁵¹.

Ocena ta wydaje się co najmniej fragmentaryczna. Z pewnością istotna część działań społeczeństwa obywatelskiego na Zachodzie ma wymiar silnie, czy też przede wszystkim, ekonomiczny. Istnieje jednak wiele różnego rodzaju organizacji czy stowarzyszeń, które zajmują się również sprawami politycznymi i oddziałują na ustawodawców oraz na władzę wykonawczą, jak choćby w kwestiach polityki ekologicznej. Trudno zrozumieć, dlaczego Carew pomija ten istotny wymiar. Być może dlatego, że zachodnie dyskursy polityczne dotyczące na przykład wspomnianej ekologii nie są obecnie głównymi tematami politycznymi w Afryce.

Carew jest nadto zdania, że społeczeństwo obywatelskie na Zachodzie nie działa prodemokratycznie, a zatem na polu, na którym przede wszystkim widziałby aktywność społeczeństwa obywatelskiego w Afryce. Zarzut ten również nie wydaje się celny. Przecież wiele tematów politycznych, jak choćby równouprawnienie kobiet w życiu publicznym stale zajmuje uwagę zachodniego społeczeństwa obywatelskiego. Trudno nadto wymagać, by koncentrowało ono swoją aktywność na walce o demokratyczną zmianę, która na Zachodzie jest już sprawą przeszłości.

Łatwiej byłoby się zgodzić z inaczej postawionym zarzutem, że zachodnie społeczeństwo obywatelskie w zbyt małym stopniu dostrzega nowe zagrożenia dla demokracji rodzące się na przykład w kontekście coraz silniejszego wpływu koncernów na decyzje władzy państwowej. Carew nie podnosi jednak tego zarzutu i zdaje się zarazem zapominać, że zachodnie społeczeństwo obywatelskie istnieje

⁴⁹ *Ibidem*, s. 98.

⁵⁰ Być może właśnie te poglądy najlepiej ukazują różnicę między sferą prywatną a publiczną w rozumieniu Carewa.

⁵¹ *Idem*, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 104–105.

w państwie demokratycznym i nie musi walczyć o sprawy, które są obecnie ważne, lecz dla znajdującego się na innym etapie rozwoju politycznego afrykańskiego społeczeństwa.

Zdaniem Carewa alternatywą dla prorynkowego wzorca społeczeństwa obywatelskiego ma być w Afryce społeczeństwo obywatelskie, które koncentrowałoby się na działaniach asocjacyjnych (*associational*) natury kulturowej, społecznej, gospodarczej i przede wszystkim politycznej, w tym na przykład na walce z korupcją. Działania takie należy rozumieć jako stowarzyszanie się ludzi pochodzących z różnych grup etnicznych, którzy wspólnie dążą do osiągnięcia jakiegoś celu. Dzięki asocjacji powstałaby płaszczyzna dla ich komunikatywnej interakcji (*communicative interaction*)⁵². Pojęcie to oznacza ponadetniczne relacje oparte na dialogu i życzliwości. Jak pisze, „liczne asocjacyjne działania w obrębie społeczeństwa obywatelskiego kształtują proces uczestnictwa w taki sposób, że możliwym jest promowanie [różnych] idei i polityk”⁵³. Działania asocjacyjne mają umożliwić „ludziom sprawowanie jakiejś kontroli nad warunkami, w jakich żyją i działają”⁵⁴ i poprzez rozwój komunikatywnej interakcji przyczyniać się do pokojowego rozwiązywania rozmaitych konfliktów w państwie. W ramach komunikatywnej interakcji mają bowiem powstawać i ugruntowywać się wartości uniwersalne. Bez takiej możliwości jednostki będą uwięzione w swoich grupach etnicznych, zaś percepcja zachowań członków innych grup będzie determinowana ich własnymi normami kulturowymi.

Carew jest zadania, że „struktura społeczeństwa obywatelskiego determinuje naturę imperatywu państwa”⁵⁵. W konsekwencji zakłada, że promowany przezeń model ponadetnicznego społeczeństwa obywatelskiego dokona przeobrażenia charakteru afrykańskiego państwa, które z czasem stanie się prawdziwie i trwale demokratyczne.

Konkluzje

George Munda Carew wychodzi z założenia, że liberalna teoria demokratyczna w swoim obecnym kształcie nie jest w stanie chronić ani jednostek, ani grup w państwie wieloetnicznym i dlatego radzi, by dokonać jej poważnej korekty czy też rekonceptualizacji. Z poglądów filozofa można wywnioskować, że liberalna teoria demokratyczna sprawdza się w praktyce głównie wówczas, gdy państwo stanowi

⁵² Pojęcie to można również przetłumaczyć jako „komunikacyjna interakcja”. Inspiracją dla jego użycia przez Carewa wydaje się myśl Jürgena Habermasa. Zob.: idem, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, (przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999); t. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, (przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002); oraz idem, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 2004.

⁵³ G. M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 105.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 90.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 113.

poходną narodu etnokulturowego, tak jak ma to miejsce w przypadku wielu państw europejskich. Jednak wówczas, gdy państwo tworzą różne grupy etniczne, których nie łączy wspólna ponadetniczna tożsamość, polityczne podziały w społeczeństwie nie zachodzą w pierwszym rzędzie po linii ideologicznych przekonań bądź ekonomicznych interesów, lecz przede wszystkim wzdłuż różnic natury etnokulturowej.

W warunkach wieloetniczności może dochodzić – nawet w państwie demokratycznym – do podejmowania różnych decyzji w sposób formalnie zgodny z zasadami demokracji, zarazem jednak krzywdzący niektóre grupy (czy też mniejszości narodowe bądź etniczne), a zatem będący zwłaszcza z ich punktu widzenia niesprawiedliwym. W systemie takim istnieje rzeczywista dominacja większości nad mniejszością.

Carew nie wskazuje jednak, w jaki sposób elity grupy dominującej w afrykańskim państwie miałyby zrozumieć, że korzystne byłoby dla niej szanowanie interesów grup mniejszościowych i przejściowe wprowadzenie do ustroju państwa elementów polityki obecności. W ugruntowanych demokracjach zachodnich wypracowanie rozwiązań ochrony mniejszości narodowych czy etnicznych wymagało wielu lat poszukiwań, a przekonanie do takich rozwiązań ustawodawców oraz obywateli nie zawsze było procesem łatwym.

Ponadto, jeśli w rodzącej się afrykańskiej demokracji uznać jakieś rozwiązania polityki obecności za – jak pragnie tego Carew – przejściowe zabezpieczenia ochrony grup w państwie, to nasuwa się pytanie, w którym momencie i jak je wyeliminować? Takie działanie wymagałoby z czasem ograniczenia praw grupowych elit, co potencjalnie mogłoby prowadzić do konfliktu. Stąd też przejście od polityki obecności do polityki idei, jeśli nawet miałoby być ułatwione przez nabycie przez Afrykanów autonomii osobistej, musiałoby się zapewne wiązać z odrzuceniem przez nich roli etnicznych elit, a zatem i części swojej tożsamości.

Potrzeba rekonceptualizacji przywołanych przez Carewa podstawowych kryteriów demokratycznych wynika, jego zdaniem, z porażki, jaką projekt budowania demokracji na wzór liberalny odniósł w pokolonialnej Afryce. Doświadczenia demokratyzacji większości afrykańskich państw zarówno w okresie tuż po uzyskaniu przez nie niepodległości, jak i współcześnie rzeczywiście są dalece rozczarowujące. Jednak fakt, że budowa demokracji w Afryce nie zakończyła się jak dotąd sukcesem, wcale nie musi znaczyć, że teoretyczne podstawy demokracji są złe. Być może zła jest praktyka, a sam demokratyczny wzorzec jest po prostu w Afryce wypaczony. Być może potrzeba lepszych metod wdrażania tego, co zostało już sprawdzone nie tylko na Zachodzie, ale i w innych kręgach kulturowych, w których wprowadzono system demokratyczny.

Choć Carew często zdaje się mylić krytykę teorii z brakiem jej praktycznego urzeczywistnienia czy też po prostu ze złym doświadczeniem politycznym, warto jednak przyjąć założenie, że postulat rekonceptualizacji liberalnej teorii demokratycznej dla potrzeb afrykańskiego państwa jest słuszny. Demokracja uważana jest za najlepszy z dotychczas wynalezionych systemów politycznych, ale przecież nie

jest wolna od wad. Do tych najczęściej wskazywanych należy właśnie sprawowanie w demokratycznym państwie rządów zgodnie z wolą większości i, co się z tym wiąże, niewystarczająca często ochrona interesów mniejszości.

Niegdyś na potrzeby rozwoju homogenicznego państwa narodowego w Europie zrewidowane zostały zasady określające podstawy funkcjonowania demokracji w antycznych Atenach. Tak i współcześnie należałoby się zastanowić, czy nie można by przekształcić teoretycznych podstaw demokracji w sposób, który pozwoliłby na ich efektywne wdrożenie w wieloetnicznym państwie afrykańskim.

Być może przedstawiony przez Carewa postulat przyznania praw grupom etnicznym w afrykańskim państwie rzeczywiście jest sensowny. Tak jak w demokracjach zachodnich istnieją partie polityczne, które reprezentują interesy jednostek, tak w afrykańskim państwie to grupy etniczne poprzez elity niejednokrotnie wyrażają interesy swoich członków. Być może zatem uznanie szczególnej roli grup w państwie ułatwiłoby dochodzenie do optymalnych rozwiązań politycznych w warunkach wieloetnicznej państwowości.

W praktyce jednak byłby to zapewne krok w stronę utrwalenia stanu rzeczy, w którym partie polityczne są reprezentantami grup etnicznych. A przecież wcale nie takiego rozwiązania pragnąłby Carew, który optuje za modelem partii o programach uniwersalistycznych. Proponowane przez filozofa wzmocnienie roli grup etnicznych w państwie niesie nadto ze sobą ryzyko dezintegracji państwa. Carew nie udziela zaś przekonującej odpowiedzi na pytanie, jak można wzmocnić rolę grup w afrykańskim państwie bez uszczerbku dla jego spójności. A jest to również pytanie o ewentualne obowiązki grup w państwie wieloetnicznym. Kwestię tę filozof zupełnie pomija. Nawet jeśli przyzna się rację Carewowi, że problem leży w wadach liberalnej teorii demokratycznej, a zła afrykańska praktyka polityczna jest ich odbiciem, to i tak pozostaje pytanie, czy sugerowana przez filozofa rekonceptualizacja demokratycznej teorii na potrzeby Afryki jest w stanie usunąć problem dominacji z relacji międzygrupowych w państwie wieloetnicznym. Propozycje wysuwane przez Carewa wydają się bowiem nieprzekonujące, niedopracowane, i zbyt „miękkie”.

Przy próbie korekty większości z przywoływanych za Dahlem kryteriów demokratycznych brakuje konkretnych propozycji zmian instytucjonalnych. Ostatecznie nie sposób zatem dowiedzieć się, na czym dokładnie miałyby polegać postulowane przez Carewa uznanie grup w państwie wieloetnicznym „w ten sam sposób co jednostek” w zrekonceptualizowanej teorii demokracji.

Być może dobre dla afrykańskiego państwa byłoby wprowadzenie jakichś „twardszych” rozwiązań natury konsocjonalnej (uzgodnieniowej) choćby w kształcie, w jakim proponował je Arendt Lijphart⁵⁶. Carew jest jednak zdania, że uznanie

⁵⁶ Arend Lijphart – wybitny politolog i myśliciel holenderski i amerykański, obecnie związany z University of California w San Diego. Lijphart jest uznawany za główny autorytet w zakresie teorii konsocjonalizmu (demokracji konsocjonalnej, uzgodnieniowej). Jest autorem m.in. następujących prac, w których omawia teorię konsocjonalizmu: idem, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley 1968; idem, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven 1977; idem, *Multietnic*

grup nie może bazować na teorii konsocjonalizmu, gdyż brakuje w niej możliwości przejścia od polityki obecności do polityki idei. Jak pisze, demokracja konsocjonalna w swoim Lijphartowskim wydaniu zastępuje typowy dla demokracji większościowej indywidualizm liberalny idealizowaniem grup (*group idealization*), lecz, jak dodaje, „opozycja praw grupowych do praw indywidualnych nie rozwiąże kwestii uznania dla partykularności i zróżnicowania”⁵⁷.

Bardzo ważne jest jednak to, że Carew doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że dla zaistnienia demokracji w afrykańskim państwie i jej utrwalenia niezbędna jest odpowiednia jakość ciała obywatelskiego. Co więcej, wskazuje, jak przygotować w afrykańskim państwie społeczny grunt niezbędny dla powodzenia demokratyzacji. Jest zarazem przekonany, że Afrykanie są w stanie docenić korzyści, jakie niesie ze sobą demokracja jako system niezbędny dla zbudowania wzajemnego porozumienia różnych grup, a zatem dla ukonstytuowania trwałego porządku politycznego w afrykańskim państwie.

Sama świadomość użyteczności rozwiązań demokratycznych nie wystarczy jednak do ich wdrożenia i utrwalenia, zwłaszcza w sytuacji napięć w relacjach między różnymi grupami etnicznymi. Stąd też filozof podkreśla, że droga do przyjęcia demokracji musi prowadzić przez wykształcenie u Afrykanów autonomii osobistej.

Można przyjąć, że rzeczywiście dla części ludzi, którzy rodzą się w środowiskach wieloetnicznych i żyją w mieście, nabywanie autonomii osobistej w rozumieniu Carewa nie jest trudne. Lecz co z tymi, którzy z racji choćby swojego miejsca zamieszkania (mniej więcej dwie trzecie Afrykanów mieszka na wsi⁵⁸) nie będą mieli okazji dorastać w otoczeniu wielokulturowym? Jak oni będą w stanie uznać odmiennność i różnorodność? Nad tym Carew się

Democracy, [w:] *The Encyclopedia of Democracy*, red. S. M. Lipset, vol. 3, London 1995, s. 853–865; idem, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-six Countries*, New Haven 1999; idem, *The Wave of Power-sharing Democracy*, [w:] *The Architecture of Democracy: Constitutional Design, Conflict Management, and Democracy*, red. A. Reynolds, Oxford 2002, s. 37–54. Carew zwraca uwagę zwłaszcza na takie elementy konsocjonalnej teorii Lijpharta, jak rządy wielkiej koalicji, w skład której wchodziłoby przedstawiciele wszystkich odmiennych grup etnicznych w państwie; autonomia kulturowa dla grup etnicznych; system proporcjonalny w reprezentacji politycznej oraz przy mianowaniu pracowników służby cywilnej; weto mniejszości etnicznych w odniesieniu do spraw dotyczących ich autonomii i fundamentalnych praw (zob. szerzej: idem, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 80). Na temat teorii i praktyki konsocjonalizmu zob. w polskim piśmiennictwie prace Adama Jelonka, zwłaszcza: *Dylematy konsocjonalizmu. Przypadek Malezji*, Warszawa 2004; idem, *Konsocjonalizm na tle koncepcji systemów politycznych*, „Studia Polityczne” 2004, t. 16, s. 62–101, idem, *Kryzys konsocjonalnej demokracji. Studium przypadku*, „Studia Socjologiczne” 2005, nr 1, s. 93–116.

⁵⁷ G. M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 81. Carew, szerzej krytykując Lijphartowski model konsocjonalny, przytacza cztery podstawowe odnoszące się do niego zastrzeżenia (s. 79–84). Po pierwsze, jak uważa, konsocjonalizm umacnia błędne odczucie, że każda grupa może jedynie sama reprezentować swoje interesy. Po drugie, rozwiązania konsocjonalne wzmacniają istniejące w społeczeństwie podziały etniczne, gdyż nie tworzą przestrzeni dla zaistnienia tożsamości kosmopolitycznych. Po trzecie, nie jest do końca pewne, według jakich reguł należy wyróżniać odmienne grupy. Po czwarte, silne uznanie dla praw grupowych może w części grup oznaczać ograniczenie autonomii jednostek.

⁵⁸ W 2005 r. jedynie ok. 35% mieszkańców Afryki Subsaharyjskiej zamieszkiwało w miastach. Zob.: *World Population Prospects: The 2006 Revision; World Urbanization Prospects: The 2007 Revision*, Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, www.esa.un.org/unup [12.11.2009].

nie zastanawia. Można jedynie założyć, że wierzy, iż odsetek Afrykanów posiadających autonomię osobistą będzie wzrastał wraz z postępującą urbanizacją⁵⁹. Co istotne, Carew próbuje jednak dowieść, że najważniejsza dla zaistnienia prawdziwej demokracji w Afryce jest przemiana sposobu myślenia Afrykanów i w konsekwencji ich politycznych postaw. W koncepcji proponowanej przez filozofa Afrykanie, u których wykształciła się autonomia osobista mają zatem głosować w wyborach na programy zgodne z ich potrzebami i interesami, a nie na danych kandydatów tylko dlatego, że mają tożsame pochodzenie etniczne.

Zarazem budowanie demokracji nie może jednak oznaczać całkowitego zaniku etnicznych tożsamości. Każda jednostka w afrykańskim państwie powinna bowiem móc kultywować własną kulturę. Musi to jednak następować w taki sposób, by jej wartości nie kłóciły się z wartościami demokratycznymi⁶⁰. Warto raz jeszcze podkreślić, że Carew nie optuje zatem za utopią zbudowania jakiejś jednej homogenicznej tożsamości kulturowej w afrykańskim państwie, lecz za uznaniem wielości tożsamości i poszanowaniem dla tożsamości odmiennych.

Choć wizję nabywania przez Afrykanów autonomii osobistej przy jednoczesnym pielęgnowaniu etnicznej tożsamości charakteryzuje logiczna ciągłość, wydaje się jej brakować odniesienia do praktyki. Filozof szuka go jednak w konstytuowaniu społeczeństwa obywatelskiego w Afryce rozumianego jako ponadetniczny obszar organizowania się ludzi. Problem jednak w tym, że nie wiadomo, jak takie społeczeństwo obywatelskie ma się tworzyć. Co ma przekonać Afrykanów do działań asocjacyjnych i być impulsem do ich zdynamizowania?

Carew postuluje nadto, by afrykańskie społeczeństwo obywatelskie nie stało się prostą kopią zachodniego społeczeństwa obywatelskiego, które ma się jakoby interesować głównie sprawami ekonomicznymi. Prawdopodobnie jednak w momencie postępu procesu demokratyzacji oraz osiągnięcia bardziej sprawiedliwego porządku w afrykańskim państwie główne nurty dyskursu tamtejszego społeczeństwa obywatelskiego również skierują się na płaszczyzny, które obecnie mogą mieć w Afryce mniejsze znaczenie. Z drugiej strony warto zaś zauważyć, że organizacje społeczeństwa obywatelskiego państw niedemokratycznych także zajmują się problemami ekonomicznymi choćby na płaszczyźnie działalności związkowej, o czym filozof nie wspomina.

Carew zdaje się niewystarczająco ostro dostrzegać pewną prawidłowość ludzkiej natury, zgodnie z którą zapewne większości ludzi zależy przede wszystkim na łatwiejszym i bardziej dostatnim życiu. Idealistycznie pisze, że „pomyślność materialna jest ważnym dobrem, lecz powinna być ona uznawana za wartość niższego rzędu w tym sensie, że nie wolno jej stawiać ponad takimi wartościami

⁵⁹ Według przewidywań ONZ w 2050 r. już ok. 60% Afrykanów z Afryki Subsaharyjskiej będzie mieszkać w miastach. Źródło: *ibidem*.

⁶⁰ Por. K. A. Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, London 2006, s. XXI, gdzie autor wyraża następującą opinię: „chcę się trzymać przynajmniej jednego ważnego aspektu obiektywności wartości: że istnieją pewne wartości, które są, i powinny pozostać, uniwersalnymi, tak jak istnieje mnóstwo wartości, które są, i muszą pozostać, lokalnymi”.

uniwersalnymi jak równość i wolność. Rzecz bowiem w tym, że jedynie wówczas, gdy demokracja zostanie ugruntowana, możliwe jest osiągnięcie wszelkich innych dóbr społecznych⁶¹. W tym bardzo racjonalnie brzmiącym założeniu brakuje jednak obserwacji, że dla zadowolenia ludzi w państwie niezbędny wydaje się działający stabilizująco rozwój gospodarczy. Należy stwierdzić, że *per saldo* dążenie Carewa do skierowania aktywności afrykańskiego społeczeństwa obywatelskiego przede wszystkim na tory polityczne, zdaje się typowe dla optyki intelektualisty wywodzącego się ze społeczeństwa niedemokratycznego. Odnosi się jednak wrażenie, że waga rozważań Carewa nad znaczeniem społeczeństwa obywatelskiego w Afryce polega przede wszystkim na zwróceniu uwagi na fakt, że stowarzyszanie się może w istotnym stopniu stanowić drogę do umniejszania roli, jaką w wieloetnicznym państwie afrykańskim pełni grupa etniczna jako podstawowy punkt odniesienia dla potrzeb jednostki. Członków takiej zbiorowości łączy wspólne pochodzenie oraz kultura, zaś w ramach stowarzyszeń społeczeństwa obywatelskiego takim wspólnym mianownikiem mają być bliskie ich członkom poglądy, interesy, cele. Stowarzyszenie w Afryce jako organizm ponadetniczny ma być zatem propagowaną przez Carewa strefą komunikatywnej interakcji między ludźmi o różnym pochodzeniu. Można się spodziewać, że w efekcie działań asocjacyjnych i komunikatywnej interakcji nastąpi znaczące poszerzenie spektrum wartości, jakimi kierują się Afrykanie⁶². Carew zdaje się w to silnie wierzyć, gdy dostrzega potrzebę rozwoju społeczeństwa obywatelskiego dla przekształcania etnicznych tożsamości w demokratyczne tożsamości w afrykańskim państwie⁶³. Warto raz jeszcze powtórzyć, że rzecz tu jednak nie tyle w odrzuceniu przez Afrykanów ich etnicznych tożsamości, co jest przecież nierealistyczne, lecz w poszerzeniu tychże o treść demokratyczną i propaństwową zarazem.

Przekonanie Carewa o korzyściach płynących z rozwoju społeczeństwa obywatelskiego wydaje się tak samo słuszne, jak prawdopodobne jest, że brak pokojowych kontaktów na rozmaitych płaszczyznach między członkami różnych grup etnicznych będzie głównie wzmacniać ich etniczne tożsamości. Można bowiem odwrócić perspektywę proponowaną przez filozofa i postawić pytanie o to, co innego, jeśli nie ponadetniczne organizowanie się ludzi i ich komunikatywna interakcja, miałyby być punktem wyjścia do budowania szerszej tożsamości Afrykanów?

⁶¹ G. M. Carew, *Transitional Democracy*, [w:] *Cultural Integrity...*, s. 150 i 153.

⁶² Zob. też: idem, *Democratic Transition in Postcolonial Africa...*, s. 68, gdzie filozof pisze, że „w społeczeństwach, w których szerzy się nienawiść etniczna zarówno wzgardzane, jak i uprzywilejowane grupy muszą wspólnie ustanowić instytucje ją zwalczające. Instytucje społeczne i edukacyjne powinny wieść prym w gwarantowaniu, by negatywne stereotypy i uprzedzenia nie oddziaływały na postawy, ani nie kształtowały charakterów. Jedynie zaangażowanie na rzecz rozwoju moralnego i tworzenia demokratycznych osobowości przyniesie pozytywny dla tego procesu nowej socjalizacji kierunek”.

⁶³ Zob. *ibidem*, s. 68: „jedynie promowanie w ramach społeczeństwa obywatelskiego dobrowolnych stowarzyszeń, grup broniących danych spraw i innych instytucji stworzonych z zamiarem konstytuowania świadomości obywatelskiej będzie kreować atmosferę sprzyjającą rozwojowi i podtrzymywaniu demokratycznych cnót i właściwości”.

Ogólnie rzecz biorąc, myśl Carewa umyka prostym ocenom. W wielu miejscach wydaje się niedoskonała, obfituje w liczne propozycje idealistyczne i zwykle nie zawiera wskazówek co do reform konkretnych rozwiązań instytucjonalnych. Stanowi jednak dość szczegółową analizę wad liberalnej teorii demokratycznej, którą próbuje się dziś urzeczywistniać w warunkach wieloetnicznego państwa afrykańskiego. I na tym zdaje się polegać jej podstawowa wartość. Carew nie proponuje nadto budowy jakiegoś całkowicie nowego porządku politycznego, lecz opiera swój program na rekonceptualizacji już istniejącej teorii politycznej i to tylko w pewnym przejściowym okresie. I to również wydaje się cenne. Powściągliwość Carewa w proponowaniu konkretów można próbować bronić tym, że już samo wskazanie kierunków potrzebnych przeobrażeń w afrykańskiej polityce i sposobach myślenia o niej Afrykanów wcale nie jest rzeczą prostą. Być może zadaniem filozofów powinno być przede wszystkim określanie obszarów życia społecznego, politycznego czy prawnego, w których w pierwszej kolejności należy dokonać zmian, a wypracowanie propozycji konkretnych rozwiązań należałoby pozostawić politologom, socjologom, antropologom, prawnikom. Taką perspektywę myślenia wydaje się dzielić sierraleoński filozof.